

ELEMENTOS PARA A CONFIGURAÇÃO DO CAMPO LÉXICO DA “LINGUAGEM” (VÂC) NO RGVEDASAMHITÂ*

Mário Ferreira**

Resumo: *É hoje consensual a constatação de que o Rgvedasamhitâ (= RV) constitui, no conjunto de suas expressões e torneios metafóricos, uma vasta reflexão sobre os poderes da linguagem. O presente texto tem por objetivo estudar, apontando analogias com conceitos lingüísticos, oito palavras que se empregam recorrentemente no RV e que configuram um campo léxico centrado no tema da “linguagem” (vâc).*

Palavras-chave: *campo léxico da linguagem no Rgvedasamhitâ, vâc.*

Existe hoje consenso, entre os estudiosos da literatura sânscrita, no postulado de que o *Rgvedasamhitâ* (= *RV*) – coleção de textos ritualísticos, composta provavelmente ao redor do século XII a.C. – exhibe marcada orientação *poética e metalingüística*, conforme o sentido que R. Jakobson (s.d.: 122-130) confere a tais conceitos, ou seja, como funções da linguagem nas quais se torna exponencial, respectivamente, ou a mensagem ou o código. Dada tal característica tipológica, que convoca para o texto uma função auto-reflexiva e especular, tem o *RV* sido utilizado como um verdadeiro “informante metalingüístico”, apto a lançar luz – quando elucidadas as metáforas nele contidas – sobre questões diversas pertinentes ao período cultural mais arcaico da Índia Antiga. Exemplo do emprego da obra na função referida encontra-se em D. M. Knipe (1975: *passim*), que decodifica as metáforas relativas ao fogo, constantes no texto, no fito de recuperar o

* Na transcrição das palavras sânscritas, empregam-se caracteres redondos nos vocábulos em itálico ou – pelo critério contrário – caracteres itálicos em vocábulos em redondo, para assinalar, quando necessário, uma distinção diacrítica. Assim, em *Rgvedasamhitâ*, o /r/ redondo marca a vogal retroflexa, por oposição ao /r/ semivocálico, e o /m/ redondo assinala a nasal *anusvâra*, por oposição ao /m/ nasal bilabial. O acento circunflexo indica o alongamento das vogais.

** O autor é Prof. Dr. do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da FFLCH/USP.

sentido ritualístico dos processos de evocação ígnea. São também exemplares, neste sentido, os trabalhos de A. Bergaigne (1878: *passim*) e J. Gonda (1963: *passim*), que descrevem as técnicas e procedimentos dos ritos védicos, com base igualmente no recurso da redução semântica das figuras de linguagem – constituindo tal opção de exegese estratégia bastante eficaz, porquanto, no *RV*, a operação do rito consiste em princípio num processo de manipulação dos planos da expressão e do conteúdo da língua sânscrita (a esse propósito, ver M. Ferreira [1997: *passim*]). É certo, contudo, que a área de maior relevo da obra, no que respeita ao seu potencial documentário, diz respeito ao tema da linguagem, o qual é, como se sabe, o ponto fulcral do discurso metalingüístico. Neste sentido, pode-se afirmar que o *RV*, exibindo-se, não obstante, como uma seleção de textos rituais de excelência, constitui em verdade uma imensa reflexão sobre a linguagem, de que se discriminam a forma, o uso e os poderes.¹

O presente texto tem por objetivo aduzir elementos com vistas à compreensão do discurso metalingüístico inscrito no *RV*. Para tanto, analisa-se o significado de oito vocábulos – a saber: *vác*, *manman*, *mati*, *dhî/dhîti*, *dhisanâ*, *vipâ* e *dhâman* – que se empregam recorrentemente na obra e que configuram um campo léxico centrado no tema da linguagem. Na análise das palavras referidas, procura-se: 1. relacionar os valores semânticos que o texto lhes atribui; 2. estabelecer as conexões que as palavras mantêm entre si; e 3. estabelecer possíveis equivalências, à luz dos conceitos da lingüística (tomando-se Dubois *et alii* [1973] como obra de referência),

¹ Vários são os autores que têm assinalado o cunho marcadamente lingüístico da obra em questão. L. Renou (1955: 26) postula que, sendo “a técnica poética” do *RV* um “fim em si mesma”, torna-se possível sustentar que “todo o *RV* é uma alegoria (de si mesmo)”. J. Kristeva (s.d.: 123), neste mesmo sentido, propõe que “os textos védicos procedem a uma sistematização ‘científica’ da fala”. E G.-J. Pinault (s.d.: 295; 297-298), em parágrafo de síntese, afirma: “Os poetas [do *RV*] dizem-nos que constituem equipes de associados, que rivalizam em engenhosidade e em profundidade no manuseio das palavras (...) A fala (...) expressa o *brahman* [o poder criador do rito], sendo virtualmente idêntica a ele. Além de favorável à reflexão sobre a atividade poética, a linguagem passa a ser uma realidade com a qual o compositor de hinos se vê confrontado: os acontecimentos rituais, cósmicos e míticos, evocados pelo poeta, constituem uma alegoria velada da poesia, de seus meios e de seus fins”.

para o sentido das palavras em estudo. Quanto ao último item, cumpre ressaltar que não se trata aqui – por incorreto, do ponto de vista historiográfico – de estabelecer relações *simétricas* entre as palavras védicas e conceitos lingüísticos. No que segue, apontam-se tão-somente possíveis *analogias* entre os conceitos aduzidos. Cumpre assinalar também que a idéia de configurar um campo léxico centrado na linguagem, relativamente aos valores inscritos nos textos védicos, não é estranha à própria tradição sânscrita. No *Nighantu* (lit. “relação [de palavras]”) (ed. de L. Sarup [1967: 3]) – pequeno léxico de cunho analógico pertencente ao *nirukta*, ramo *semântico* do *Vedānga* (lit. “[textos] anexos ao *Veda*”), e que se vincula às tradições de exegese do texto védico –, consta, na parte relativa às coisas do mundo, a rubrica *vâc-nâmani*, isto é, “nomes dados à palavra”, a qual enfeixa o seguinte rol:

“*çlokah* (“som, barulho”)/ *dhârâ* (“fluxo de água”)/ *ida* (= nome de Agni, a quem se invoca com um fluxo de palavras)/ *gauh* (“vaca”)/ *gaurî* (“palavra”)/ *gândharvî* (“fala, recebida de Gandharva”)/ *gabhîrâ* (“a que é ressonante”)/ *gambhîrâ* (“a que é grave”)/ *mandra* (= o tom grave)/ *mandrâjanî* (“a que se pronuncia no meio do céu”)/ *vânî* (“som”)/ *vâçî* (“som produzido em coro”)/ *vânini* (“linguagem”)/ *vânah* (“som”)/ *pavîh* (“a que é brilhante”)/ *bharatî* (“a que sustém”)/ *dhamanih* (“a que se derrama”)/ *nâdîh* (“canal do corpo”)/ *menâ* (“a linguagem, como fêmea”)/ *medîh* (“a que é sonora”)/ *sûryâ* (“a linguagem, como esposa do sol”)/ *sarasvatî* (“a linguagem, como o rio S.”)/ *svâhâ* (“oblação”)/ *vagnu* (“grito”)/ *upabdîh* (“a rumorejante”)/ *mâyuh* (“a que bale”)/ *kâkut* (“palato”)/ *jihva* (“língua”)/ *ghosah* (“som sonoro”)/ *svarah* (“sol/céu”)/ *çabdah* (som)/ *svanah* (“som do vento”)/ *rk* (“estrofe recitada”)/ *hotrâ* (“a linguagem, como oferenda”)/ *gîh* (“vocabulo”)/ *gâthâ* (“estrofe ritualística”)/ *ganah* (“a linguagem como conjunto de versos [texto ?]”)/ *dhenâ* (“fala”)/ *gnah* (“a linguagem, como esposa dos deuses”)/ *vîpâ* [*vip*]/ *nanâ* (“a linguagem, como mãe”)/ *kaça* (“rédea/freio [do pensamento]”)/ *dhisanâ*/ *nauh* (“nau [que leva a oferenda aos deuses]”)/ *aksaram* (“sílabas”)/ *mahî* (“a grande”)/ *aditîh* (“a que é imensa/inesgotável”)/ *çacî* (“a linguagem, como eloqüência”)/ *vâc*/ *anustup* (= nome de um metro)/ *dhenuh* (“a linguagem, como vaca”)/ *valguh* (“a bela”)/

galdâ ("linguagem")/ *sarah* ("a fluente")/ *suparnî* (nome próprio = a mãe dos metros)/ (...)/"

Observa-se, nessa relação (na qual constam, grafadas em negrito, três das palavras estudadas a seguir), que o vínculo que une os vocábulos radica no emprego de critérios semânticos diversos, havendo, para citar apenas algumas das correlações, palavras aproximadas por sinonímia (*vâc*, *gaurî*, *vânini*), por metonímia (*gâthâ*, *svâhâ*, *gîh*, *anustup*), por pertença ao campo fisiológico da fala (*jihva*, *kâkut*, *nâdih*), por referência ao caráter sonoro da linguagem (*çloka*, *medih*, *vâçî*, *aksaram*), por referência ao princípio da linearidade (*vânî*, *dhârâ*), por referência ao princípio da articulação (*ganah*) e por metáforização, calcada nos mitos que o rito presentifica (*gauh*, *sûryâ*, *gnah*). Por pequena que seja esta amostra, basta ela para confirmar a riqueza de projeções semânticas de que a linguagem, nas concepções védicas, é o suporte. E também para indiciar o viés ideológico que subjaz à configuração das relações de sentido propostas.

Eis as palavras em estudo:

vâc. Substantivo feminino derivado da raiz *VAC* – a qual denota, no âmbito do sânscrito védico, as acepções “falar”, “dizer”, “narrar”, “pronunciar”, “anunciar”, “declarar”, “mencionar”, “proclamar” e “recitar” –, o vocábulo *vâc* ocorre 107 vezes nos 1028 textos do *RV* (citado aqui sempre segundo a edição de T. Aufrecht [1968]), constituindo desse modo a terceira palavra de maior freqüência da lista. A recorrência do emprego da palavra não é casual. Em X, 125, a *vâc* é louvada como uma divindade, atribuindo-se-lhe uma série de epítetos, que a transformam num poder cósmico onipresente. Diz-se que ela, nascida nas águas e deposta no céu e na terra, é a “parceira e sustentáculo dos deuses”, “intermediária entre os deuses e os homens”, “morada, alento e alimento dos homens”, “fonte da inteligência”. Enquanto conceito, *vâc* designa, em princípio, a “voz” ou a “fala” dos seres humanos, ou a “fala” produzida, quando antropomorfizados, por seres não humanos, por objetos ou por fenômenos da natureza. Eis alguns exemplos. Em II, 43, 2, afirma-se que Indra, “à maneira de um cantor, emite a fala (em dois tons), de acordo com as regras” (*ubhe vâcau vadati sâmagâ*

iva [...] cânu râjati/). Em VII, 103, 1, mencionam-se as rãs que, à semelhança dos brâmanes, adormecidas durante um ano, e banhadas pela chuva, “levantam sua voz, incitadas por Parjanya”, o deus das chuvas (*vâcam parjanya* *ajinvitâm pra mandukâ avâdisuh/*). Em X, 76, 7, “as pedras de moer, macerando as folhas do *soma*, elevam sua voz, por entre o sacrifício” (*sute adhware adhi vâcam akratâ/*). E em X, 23, 5, evoca-se o trovão que, como a “voz” de Indra, “tendo como arma o relâmpago, mata os perversos, extraíndo-lhes gritos injuriosos” (*yo vâcâ vivâco mrdhravâcah purû sahasrâçivâ jaghâna/*). Nestas passagens – que são paradigmáticas –, pode-se assinalar que a “fala”, proferida por seres humanos ou por não humanos e inanimados, *apresenta sempre um conteúdo significativo, denotando a idéia de que o som produzido pela linguagem se vincula a um significado* – ou seja, as rãs falam *para louvar* a recorrência das chuvas; as pedras falam *para entoar* o elogio do *soma*; o trovão fala *a fim de manifestar* a ira de Indra. Neste sentido, *vâc* opõe-se a *nâda*, substantivo que traduz o significado de “grito”, “barulho”, “rumor” e que se aplica, exclusivamente, a objetos inanimados, ou a animais e fenômenos naturais desprovidos de personificação mítica. É correto, portanto, propor que a palavra *vâc* designa no *RV*, em suma, a linguagem – ou, precisando melhor, a linguagem articulada, provida de uma face verbal, que se manifesta, como voz, por meio de signos vocais, e de uma face mental (v. *mati*, adiante), em que se articula o sentido.

Proposta de tradução: “linguagem”.

manman. Oriundo de inusitada composição por redobro da raiz *MAN*, “pensar”, “considerar”, “compreender”, o vocábulo *manman* (que se atesta exclusivamente no *RV*, em 63 ocorrências) constitui, em princípio, um sinônimo de *vâc*, na medida em que, como esta palavra, designa a “linguagem” (= som + sentido) manifesta no rito. Nesta acepção, pode-se rastreá-la em diversas passagens. Destas, a mais esclarecedora é a que consta em VI, 38, 4, em que se pede ao *soma* que incite Indra, “exaltado pelos melhores cânticos”, a “propiciar” o sacrifício, no qual estão aninhados o canto (*gira*), a fórmula (*brahman*), a sentença (*ukthâ*) e o *manman* (*vardhâd yam yajña uta soma indram vardhâd brahma gira ukthâ ca manma/*). A oposição neste passo entre as quatro palavras – que são sinônimos parciais de

vác) – sugere que *manman* constitui, tal como o canto, a fórmula e a oração, um recorte da linguagem – possivelmente, a linguagem dotada de um formato, como a estrofe, ou talvez como o texto composto de estrofes. O sentido de “texto” ou de “fala metrificada” é, porém, reconstrução incompleta do termo. Para completá-la, deve-se recorrer a outra série de passagens – assim, I, 121, 6; I, 129, 6; I, 148, 2; I, 151, 8; I, 165, 13; II, 4, 8; III, 14, 5; IV, 6, 1; VI, 5, 6; VII, 10, 2; X, 57, 3. Nesta última ocorrência, que sintetiza as anteriores, lê-se: “Evocamos nossa mente, por meio do *soma* e do fogo, e também por meio dos textos (*manmabhis*) compostos pelos Pais” (*mano nv â huvamahe nârâçamsena somena/ pitrnâm ca manmabhih*/). Neste passo, observa-se a conjunção de *manman* com o adjunto *pitrnâm* (“relativo aos Pais/Ancestrais”), a qual ocorre, também, nas estrofes citadas, como tal, ou com substituição do adjunto por adjetivo sinônimo (*uçija*, “arquetípico”; *prathama*, “primordial”; *pûrva*, “ancestral”). Para o mesmo termo, Renou (1959: 75; 1964: 22, 38; 1966: 34; 1969: 42) propõe as traduções “evocação poética”, “lembrança poética”, “evocação (na forma de) hino”, “palavras (produzidas) por um pensamento concentrado” – com o que se pontua o trabalho mental da enunciação da linguagem. Cumpre porém acrescentar a tais acepções a referência – recorrente nas passagens antes mencionadas – à presentificação da fala como criação intertextual (pois que radica ela na memória da linguagem), à concepção de que a fala, ao se manifestar, se projeta num eixo de formas paradigmáticas, desdobradas, desde o princípio, pelos poetas ancestrais.

Propostas de tradução: “texto regido por um cânone”; “intertexto”.

mati. Derivado igualmente da raiz *MAN*, *mati* (135 ocorrências) designa, em princípio, o “pensamento”, a “intenção” ou a “devoção” do ritualista, por ocasião da celebração do sacrifício. Mas, no texto, são várias as passagens em que, correlacionando-se a linguagem e o pensamento, esta palavra se emprega como sinônimo, também parcial, de *vác*, de que *mati* assinala a face mental – ou simbólica, para empregar um termo contemporâneo. Gonda (1963: 109) propõe, neste sentido, para o termo, a glosa “pensamentos que adquiriram o molde de fórmulas hínicas”. Para Renou (1961: 95), *mati* opõe-se a *dhî* (v. adiante), significando, esta, “intuição” e, aquela,

“manifestação concreta [do pensamento] num poema”. As ocorrências do termo permitem estabelecer as correlações entre linguagem e pensamento, tal como entendidas no texto. Conforme aí se atesta, a fonte do pensamento localiza-se na mente (*manas*) e esta, no coração (cf. III, 39, 1: *indram matir hrda â vacyamânâchâ*/, “Em louvor de Indra, procede o pensamento do coração.”). É a ação da luz (cf. III, 30, 20), do fogo (cf. III, 26, 8) ou do *soma* (cf. IX, 21, 7: *eta u tye avîvaçan kâsthâm vâjino akrata/ satah prâsâvisur matim*/, “As gotas [do *soma*], gritando, tumultuosas, quais corcéis em carreira, trazem à vida o pensamento do homem liberal”) que extroverte o conteúdo depositado no coração, e tal conteúdo – a “devoção”, o “pensamento” ou outra forma de cognição –, quando derramado, se molde na forma de hino. Ou seja, a atividade mental, quando manifesta (quer dizer, revestida duma face sonora – composta dos “sons” [*çabda*] da sílaba [*âksara*], da palavra [*pâda*] ou da sentença [*ukthâ*]), transforma-se em linguagem. (Cf. I, 141, 1: *yad im upa hvarate sîdhate matir rtasya dhenâ anayanta sasrutah*/, “Quando, oriunda dos bastões friccionados, brota, no sacrifício, a divindade ígnea, torna ela, fecundo, o pensamento, o qual enseja hinos que, manando, mantêm as flamas coesas.”) Linguagem e pensamento são assim funções homólogas da mente, contrastando-se mediante o diferencial da presença ou da ausência da face fônica.

Proposta de tradução: “pensamento manifesto”.

dhî/dhîti. (Ocorrências: 240 e 82, respectivamente.) *Dhî* e *dhîti*, vocábulos oriundos ambos da raiz *DHÎ*, denotam no *RV*, como *mati*, a atividade de *manas*. Ao passo porém que *mati* denota a atividade *dirigida* da mente – assim, o “raciocínio”, o “desígnio”, a “devoção” –, os dois termos assinalam-lhe a atividade *espontânea* e *autônoma*, orientada por mecanismos que escapam ao controle do ritualista. Trata-se, portanto, duma atividade cognitiva, do tipo “intuição” (cf. C. G. Jung [1974:529-530]) – devendo-se ressaltar que, no *RV*, ela se circunscreve ao contexto do rito, ao qual parece estar ligada, em razão dos estímulos da luz, do fogo e do *soma*. À semelhança de *mati*, *dhî* e *dhîti* constituem também a face virtual de conteúdos que, quando manifestos, se transformam em linguagem. Eis três abonações para o sentido proposto: I, 161, 7: *niç carmano gâm arinitadhîtibhir*/, “por meio das intui-

ções, criastes, (ó Rbhus,) a vaca, revestindo-a com a pele [= criastes a Terra, dando-lhe forma]"; X, 31, 3: *adhâyi dhâtir asastgram amçâstîrthe na dasman upa yanty umâh/*, "Obtida a intuição, compomos o hino, irmanando-nos, íntimos, com os imortais." – passo que se glosa em VI, 9, 6, em que se descreve o processo do arrebatamento poético: *vi me karnâ patayato vi caksur vîdam jyotir hrdaya âhitam yat/ vi me manaç carati dûra âdhih kim svid vaksyâmi kim u nû manîsyeh/*, "Lançam-se ao vôo minhas orelhas, abrem-se meus olhos; desperta (a intuição) a luz deposta no coração. Avança a mente, sem limites. O que deverei dizer? O que deverei pensar?"; e VII, 64, 4, em que se percebe claramente a relação de causa e efeito projetada sobre o vínculo inspiração–fala: *yo vâm gartam manasâ taksad etam ûrdhvâm dhîtim krnavad dhârayaç ca/*, (Ó Mitra-Varuna,) bênção vos peço, em favor daquele que molda vosso trono [= o texto do rito], com a intuição, que ergue o hino e o mantém".

Proposta de tradução: "intuição".

dhisanâ. (Ocorrências: 30.) Associado diretamente a *vâc* e a *manman*, o vocábulo *dhisanâ* alinha-se entre os conceitos que particularizam o processo de criação da linguagem, denotando a "inspiração" por meio da qual a fala do rito se articula. A análise etimológica confirma o sentido básico do termo. *Dhisanâ* provém da raiz *DHIS*, a qual consta no *Nirukta* (ed. Sarup: VIII, 3) (que a aproxima de *DHÂ*) e que traduz a noção de "soar" – ou, conforme a modalidade causativa inerente à forma, "fazer soar". No contexto das ocorrências no *RV*, a raiz indica uma das atividades de *manas*, a qual "faz vibrar" a linguagem. Como *dhî/dhîti*, *dhisanâ* é também uma função mental, sendo neste sentido função correlata à do pensamento e da intuição (em VIII, 15, 7, diz-se que a inspiração aguça a "pujança, a força e a inteligência de Indra" [*tava tyad indriyam brhat tava çusman uta kratum*]). Cognitiva e intuitiva, a *dhisanâ* difere do pensamento, por não ser totalmente dirigida, e da intuição, por não ser totalmente espontânea. Com efeito, ela depende, ao contrário da intuição, de estímulos específicos – como a recitação de textos, a memorização de estrofes e o estudo – para realizar-se. Em analogia a *mati* e *dhî*, a *dhisanâ* é a linguagem em estado virtual – não provida de face sonora. Para a abonação do sentido do

conceito, confirmam-se as seguintes passagens: III, 32, 14: *vivesa yan mâ dhisânâ jajâna stavai purâ pâryâd indram ahnah/*, “A Indra louvarei, quando a inspiração me penetrar, gerando o (texto de) louvor”; VI, 11, 3: *dhanyâ cid dhi tve dhisânâ vasti pra devân janma grnate yajadhyai/*, “(O poeta,) sábio entre os sábios, cantando com regra, no sacrifício, articula a intuição (do texto), por obra da inspiração.”; e VIII, 15, 7: *tava tyad indriyam brhat tava çusman uta kratum/ vajram çicâti dhisânâ varenyam//*, “A inspiração aguçá a pujança de Indra, sua força, sua inteligência, o desejado relâmpago.”

Proposta de tradução: “inspiração”.

vîp. (Ocorrências: 18.) Derivada da raiz *VIP*, “vibrar”, *vîp*, como adjetivo, designa “o que vibra” e, nesta acepção, constitui ele adjunto freqüente de *vâc*, *dhî* e *manas*. Seu sentido é análogo ao de *dhisânâ*. A palavra denota a “vibração” da mente, representando esse “tremor” o processo a que se entrega o homem ou o deus, no propósito de “gerar” o hino. Ao contrário de *dhisânâ*, *vîp*, porém, desborda por sobre a linguagem, incutindo-lhe a vibração oratória, que a inspiração, por si só, não produz. Linguagem + ênfase oratória, esse o sentido do conceito, conforme se pode constatá-lo analisando-se-lhe as ocorrências. Cf. VIII, 6, 7: *imâ abhi pra nonumo vîpam agresu dhîtayah/ agneh çocir na didyutah//*, “Semelhante a um relâmpago, a vibração, à testa dos pensamentos, incendeia os cânticos”; IX, 96, 7: *prâvîvipad vâca ûrmim na sindhur girah somah pavamâno manîsah/*, “O soma, purificando as canções e as orações, faz vibrar as ondas da palavra, como ao oceano.”; e IX, 73, 3: *samyak samyañco mahisâ ahesata sindhor ûrmâv adhi venâ avîvipan/*, “Os poetas fazem o soma vibrar em seu íntimo, extraíndo das ondas do oceano o seu cântico.”

Propostas de tradução: “vibração oratória”; “eloqüência”.

dhâman. (Ocorrências: 93.) Derivado da raiz *DHĀ*, que significa “estabelecer”, “instituir”, “dispor”, “criar”, o substantivo *dhâman* tem significados múltiplos no *RV*. Ele expressa, primariamente, a “sede” (em que permanecem os deuses), a “regra”, a “ordem estabelecida”, o “poder” (especialmente, do rito) e, secundariamente, a “forma que se manifesta” ou,

também, a “função concretizada numa forma”. Nestas duas últimas acepções, *dhâman* denota também uma instância virtual da língua. Diferentemente de *dhisanâ* e *vipâ*, tal instância resulta do poder sagrado emanado da “ordem” (*ṛta*) – da regra que o rito, ao se realizar, configura. Assim, em VIII, 101, 5.6, mencionam-se os “poetas imortais” que, responsáveis pelo curso do [sol, o] tesouro vermelho [e, portanto, custodiadores da ordem], perfazem as formas produzidas pelos homens” (*te hinvire arunam jenyam (...)/ te dhâmâny martyânâm adadbha abhi caksate//*). Em I, 85, 11, são os Marutas, os deuses alados do vento, que, “socorrendo à inspiração (*vipra*) do poeta”, preenchem de amor a forma da fala” (*kâmam viprasya tarpayanta dhâmabhîh/*). Conforme se pode entender nas passagens mencionadas, *dhâman* conjuga, portanto, duas idéias complementares: de um lado, à semelhança de *mati*, pontua o caráter de forma manifesta da linguagem; de outro, marca a linguagem como sede da “potência” (*çakti*) do rito. Trata-se, assim, da forma que, enraizada na mente pelo impulso da ordem – derivada esta do rito –, desencadeia o poder da fala.

Proposta de tradução: linguagem-poder como ordem manifesta.

Esquematizando-se as notas aduzidas no que antecede, compõe-se o seguinte campo léxico:

Conceito nuclear: <i>vâc</i> [a faculdade da linguagem, própria dos seres humanos, provida de duas faces articuladas: som + sentido]				
Conceito nuclear paralelo: <i>dhâman</i> [<i>vâc</i> como forma e poder manifestos da ordem (<i>ṛta</i>)]				
Particularizações do conceito nuclear:				
<i>manman</i> [<i>vâc</i> como cadeia de intertextos]	<i>mati</i> [<i>vâc</i> como pensamento manifesto]	<i>dhî/dhîti</i> [<i>vâc</i> como intuição]	<i>dhisanâ</i> [<i>vâc</i> como inspiração]	<i>vip</i> [<i>vâc</i> como vibração oratória]

Observa-se, no quadro, a riqueza dos conceitos projetados, no texto do *RV*, sobre a linguagem – e, também, a dificuldade de traduzir, de forma simétrica, as acepções analisadas acima nos tópicos. Espera-se que estes elementos possam contribuir para o estudo da reflexão lingüística vazada na obra nuclear do vedismo.

BIBLIOGRAFIA

- AUFRECHT, Theodor (1968). *Die Hymnen des Rig-Veda*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- BERGAIGNE, Abel (1878). *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*. Paris, F. Vieweg.
- DUBOIS, Jean *et alii* (1973). *Dicionário de lingüística*. São Paulo, Cultrix.
- FERREIRA, Mário (1997). “Procedimentos retóricos na poesia sânscrita védica”, in MOSCA, Lineide do Lago Salvador (org.). *Retóricas de ontem e de hoje*. São Paulo, Humanitas, p. 85-97.
- GONDA, Jan. (1963). *The vision of the vedic poets*. Haia, Mouton.
- JAKOBSON, Roman. (s.d.). *Lingüística e comunicação*. São Paulo, Cultrix.
- JUNG, Carl Gustav (1974). *Tipos psicológicos*. Rio de Janeiro, Zahar.
- KNIPE, David M. (1976). *In the image of fire*. Delhi, Motilal Banarsidass.
- KRISTEVA, Julia (s.d.). *História da linguagem*. Lisboa, Edições 70.
- PINAULT, George-Jean (s.d.). “La tradition indienne”, in AUROUX, Sylvain (org.). *Histoire des idées linguistiques*. Liège-Bruxelles, Pierre Mardaga, tomo I, p. 293-400.
- RENOU, Louis (1955). *Études védiques et paninéennes*. Paris, Éditions E. de Boccard, tomo I.
- _____. (1959). *Études védiques et paninéennes*. Paris, Éditions E. de Boccard, tomo V.
- _____. (1961). *Études védiques et paninéennes*. Paris, Éditions E. de Boccard, tomo VIII.
- _____. (1964). *Études védiques et paninéennes*. Paris, Éditions E. de Boccard, tomo XII.
- _____. (1966). *Études védiques et paninéennes*. Paris, Éditions E. de Boccard, tomo XV.
- _____. (1969). *Études védiques et paninéennes*. Paris, Éditions E. de Boccard, tomo XVII.
- SARUP, L. (ed.) (1967). *The Nighantu and the Nirukta*. Delhi, Motilal Banarsidass.

Abstract: Nowadays it is consentaneous the certification that the Rgvedasamhitâ (= RV) constitutes, at the body of its expressions and metaphorical turnings, a vast reflexion upon the powers of the language. This paper has the purpose of studying, pointing analogies with linguistic concepts, eight words that are used recurrently at the RV and that shape a lexical field centered at the topic of "language" (vâc).

Keywords: language lexical field at Rgvedasamhitâ, vâc.